46e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 37 12 SEPTEMBRE 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

L'EGLISE ANGLICANE EN 1929

SOMMAIRE. — Conséquences du rejet du *Prayer-Book*. — Ligne de conduite adoptée par cette Eglise. — La question de la « Réunion ».

Nous avons longuement exposé, l'an dernier, les épreuves par lesquelles est passée l'Eglise anglicane en 1927 et 1928 [1]. Ses évêques avaient soumis au Parlement une édition revue et augmentée du manuel officiel de leur culte liturgique, le *Book of Common Prayer* ou *Prayer-Book ;* et la Chambre des Communes refusa son approbation au formulaire épiscopal, le 15 décembre 1927. Présenté de nouveau aux Communes après un remaniement destiné à pacifier l'opposition, le « *Prayer-Book* revisé et modifié » fut de nouveau et définitivement rejeté, le 14 juin 1928.

Au premier instant, cette décision, bien qu'elle fût prévue et même attendue, plongea le public anglais dans la stupéfaction. Elle anéantissait les « vingt ans d'études et de travaux » que les évêques avaient consacrés à l'élaboration du nouveau texte ; elle était d'autant plus grave que celui-ci avait été approuvé, en 1927, par la Chambre des Lords, et par deux fois, en 1927 et en 1928, par les diverses Assemblées de l'Eglise Etablie, évêques, clergé, laïcs, siégeant séparément ou réunis en sessions générales [2]. Elle révélait l'existence d'un conflit, d'une part entre les autorités religieuses et le Parlement, et d'autre part, entre les diverses branches de cette Eglise : Anglo-catholiques et membres de la Haute Eglise, à tendances « romanisantes » ; Evangéliques et membres de la Basse Eglise, à tendances luthériennes, calvinistes, et surtout anti-romaines ; enfin, membres de l'Eglise Large, à tendances modernistes, rationalistes et agnostiques. Ces deux conflits, étalés au grand jour de la tribune du Parlement, apparaissaient irréductibles tous deux.

Plus d'un an s'est écoulé depuis l'échec du *Prayer-Book*. Des lecteurs curieux nous ont demandé de leur dire comment l'Eglise anglicane reçut le choc, et quelles réactions elle y opposa. A cette distance de l'événement, il devient possible de déterminer avec plus de précision le bilan de la défaite, ses conséquences, et les revirements peut-être qu'elle comporte. Il y a des succès à la Pyrrhus : une armée n'est vaincue que si elle s'avoue battue. Les vaincus ont-ils accepté leur déroute ? les vainqueurs ont-ils su consolider leurs gains ? Quels sont définitivement les vainqueurs, et quels sont les vaincus ?

A la lumière des incidents survenus depuis le 14 juin 1928, nous allons essayer de déterminer la situation où se trouve cette Eglise à l'heure actuelle.

* *

De toute évidence, le prestige de ses évêques a subi un sérieux dommage. Ils n'ont atteint aucun des objectifs qu'ils s'étaient fixés.

Ils se proposaient, en premier lieu, de cimenter l'édifice anglican, où l'aile droite (Anglo-catholiques et Haute Eglise) et l'aile gauche (Eglise Large et modernistes) s'écartaient du centre (Basse Eglise) d'une façon inquiétante, de rapprocher leurs divergences qui s'approfondissaient en antagonismes et de prévenir une rupture, un schisme entre ces divers éléments. Or, les frères ennemis, loin de se réconcilier, sont sortis des débats irrités les uns contre les autres. Les « extrémistes » de droite, comme ceux de gauche, continuent à s'éloigner dans deux directions opposées : les Anglo-catholiques « romanisent » de plus en plus ; la Basse Eglise et la Large Eglise ouvrent leurs temples aux offices des Wesleyiens, des *Free Churchmen*, et même des Francs-Maçons [1] ; elles engagent des pourparlers avec les Non-Conformistes, qui ont toujours été considérés comme les « schismatiques de l'Anglicanisme, » en vue d'une réunion avec eux. Sur ce point, l'effort des évêques n'a abouti à rien, et leur Eglise est aussi mal en point qu'auparavant, sinon davantage.

Quant aux divergences dogmatiques entre théologiens et docteurs anglicans, elles sont plus aiguës que jamais. L'évêque Barnes [2] a rejeté, dogme après dogme, à peu près tout le contenu du *Credo*, sauf l'existence de Dieu ; dans la chaire de Westminster, un chanoine Charles vient de proclamer que la résurrection de Notre-Seigneur est un mythe, et le détail du tombeau vide une légende. Les vrais fidèles s'alarment, remplissent de leurs lamentations les colonnes de leurs périodiques religieux, adjurent les autres évêques de faire cesser le scandale ou au moins de protester ;

[1] Voir l'*Ami* des 26 avril, 31 mai, 21 juin et 30 août 1928.
[2] Voir l'*Ami* du 30 août 1928, p. 578 et 579, 590 et 591.

[1] Les Francs-Maçons anglo-saxons, il est juste de le dire, ne sont pas athées comme les nôtres.
[2] Sur ce singulier personnage, voir *Ami* du 30 août 1928, p. 579 et suiv.

mais ces derniers, malgré leur bon vouloir, n'en peuvent mais, car le « libre examen, » par définition, autorise toutes ces façons d'interpréter l'Ecriture.

Les évêques se proposaient aussi de régulariser le « chaos, » le désordre indiscipliné qui régnait dans la pratique liturgique du culte anglican. En conséquence de cette variété dans les croyances, — *Lex credendi, Lex supplicandi,* — en conséquence aussi de l'absence d'une autorité, d'un gouvernement actifs qui sont également incompatibles avec ce « libre examen, » chaque ministre en était arrivé à élaborer un rite à son goût, ou, ce qui était plus prudent, à celui de ses ouailles, depuis la messe romaine qu'adoptaient les plus avancés des Anglo-catholiques, jusqu'à la Cène calviniste de l'ancien *Prayer-Book,* voire même abrégée et simplifiée. Désespérant de trouver une formule unique qui satisfît tout le monde, les évêques, on s'en souvient, avaient rédigé des formules doubles pour la Cène, le Canon, l'administration des sacrements, etc., les unes d'esprit anglo-catholique, les autres de saveur protestante et moderniste, avec liberté d'option entre les unes et les autres, et liberté aussi de conserver l'ancien usage ; ils interdisaient toutefois de franchir désormais les limites du champ liturgique ainsi élargi. Or, loin de légaliser cette « unité dans la diversité, » les débats ont mis en pleine lumière qu'à l'heure actuelle il n'existe plus, non seulement en fait, mais encore en droit, aucun texte ayant juridiquement force de loi dans la pratique religieuse anglicane, et le vote des Communes a sanctionné cette anarchie : la Commission Royale de 1904-1906, dont l'enquête et les décisions avaient occasionné la réfection du *Prayer-Book,* a déclaré l'ancien rite « désuet, périmé, partout violé, » et les Communes ont refusé d'en adopter un nouveau. Une vraie abbaye de Thélème : « Fais ce que tu veux. » Le résultat est contraire à celui que poursuivaient les évêques.

Ils voulaient encore, au moyen de rubriques préceptives adroitement glissées dans leur texte, rendre formellement illégales à l'avenir les infractions liturgiques, et armer leur autorité épiscopale des moyens canoniques de répression qui lui manquaient. Or, rubriques et armes sont au néant : nulle autorité, civile ou ecclésiastique, ne peut, au nom des lois du pays ou des lois canoniques, interdire aucune pratique ou innovation cultuelle, encore moins sévir contre les délinquants. L'évêque Barnes (Birmingham), par exemple, prohibe toute « Réserve » des éléments après la Cène ; les Anglo-catholiques peuvent narguer impunément ses défenses : la seule vengeance dont l'évêque dispose contre eux est de refuser tout avancement à leurs clergymen, ou bien de profiter d'une vacance et d'imposer des engagements formels au nouveau titulaire comme condition de sa nomination [1]. Vingt et un ministres anglo-catholiques de Londres n'ont pas cru pouvoir observer les limites au culte de la « Réserve » que l'évêque, pourtant bien disposé à leur endroit, leur demandait de ne pas franchir, pour sauvegarder un semblant d'uniformité dans le diocèse ; une controverse publique s'est engagée à ce sujet entre le prélat et ses subordonnés (juillet 1929), et le prélat a prudemment laissé le dernier mot à ceux-ci : la pénurie des vocations au ministère anglican rend les évêques circonspects.

Enfin, leur attitude générale pendant les débats, digne et courageuse jusqu'à un certain degré, avait manqué d'éclat. Enfants de lumière, ils s'étaient montrés mauvais manœuvriers dans les luttes parlementaires. Ils n'avaient pas eu de principes nets et arrêtés comme base de leur action ; ils étaient d'ailleurs très divisés d'opinion sur les questions les plus vitales (la présence réelle et la vertu des sacrements, par exemple). Sous la douche féroce des critiques acerbes, injustes, que leurs adversaires leur infligeaient, ils n'avaient que faiblement riposté. Pour franchir les obstacles et pacifier l'opposition, ils n'avaient connu que la méthode anglaise traditionnelle, celle des compromis ; surpris par une résistance à laquelle ils ne s'attendaient pas, ils avaient reculé de position en position ; ils avaient retiré aux Anglo-catholiques les concessions accordées de prime abord, et ces derniers, non sans raison, criaient à la trahison et accusaient les prélats de jouer double jeu ; pour attendrir leurs ennemis, les évêques avaient sacrifié leurs plus dévoués soutiens.

De la lutte, ils sortaient donc battus et peu glorieux.

Mais leurs adversaires, vainqueurs apparents, avaient aussi commis des erreurs de tactique, et, par leur faute, manqué leur principal objectif, qui était l'écrasement des Anglo-catholiques, et en général, la destruction de toute tendance catholique dans l'Eglise anglicane.

Ces adversaires se recrutaient dans la Basse Eglise, la Large Eglise, et chez les Non-Conformistes. L'analyse des scrutins aux Communes établissait que les suffrages des députés anglicans de Grande-Bretagne, considérés isolément, présentaient une majorité définie en faveur de la mesure. Son rejet était dû aux votes hostiles de groupes « hétéroclites » que l'opposition avait ra-

[1] Cet évêque s'est totalement déconsidéré par de tels procédés. A la « Convocation » (Synode provincial) de Cantorbéry (10-12 juillet dernier), les blâmes tombèrent dru sur lui, à la Chambre des évêques comme à celle du clergé ; une seule voix osa parler en sa faveur. Entêté gaffeur, il s'attire de temps en temps des soufflets publics qui ne le rendent pas plus sage. Il avait récemment donné ordre à l'un de ses subordonnés d'enlever de son église une statue représentant « une femme portant un enfant » (c'est dans ces termes qu'il désigne une statue de la Sainte Vierge) ; ce fut le chancelier même du diocèse, magistrat de la couronne, et président du Consistoire diocésain, qui intervint et fit observer à l'évêque qu'il empiétait sur les fonctions et la juridiction de la couronne et du Consistoire, attendu qu'aucune modification au mobilier paroissial ne peut avoir lieu que sur décision du Consistoire et de son président. L'évêque ne le savait pas ou l'avait oublié. Ainsi, même quand le roi est pape, il y a encore des questions « mixtes » !

colés : les députés de Galles, d'Irlande (Ulster protestant, et resté attaché politiquement à l'Angleterre), d'Ecosse : trois pays où l'Eglise est séparée de l'Etat ; puis les députés non-conformistes de toute provenance, tous gens que la mesure ne touchait pas, — 75 députés en tout, — avaient émis 65 votes négatifs et emporté la décision (la majorité en faveur du rejet fut de 33 voix en 1927 et de 46 en 1928). Pour légale que fût la victoire, elle était un peu terne, et manquait de panache.

Puis, qu'avaient exactement gagné ces vainqueurs ? Sans doute, aux débats, les Non-Conformistes s'étaient donné la joie de décharger leur bile contre un épiscopat et une Eglise d'Etat au nom de qui Elisabeth et les rois Stuarts avaient autrefois persécuté leurs aïeux, les « récusants » des XVIe et XVIIe siècles ; législateurs à leur tour, ils avaient pris leur revanche contre elle, ses évêques et son *Prayer-Book*, comme leurs ancêtres l'avaient déjà fait, le jour où ils avaient détenu l'autorité souveraine, aux temps de Cromwell et de la République puritaine et presbytérienne (1642-1660) : l'histoire se répète. De leur côté, les députés des Eglises Basse et Large s'étaient donné la joie de proclamer à la nation que l'Eglise Etablie était, malgré les dires de la plupart de ses évêques, « protestante et non catholique, » ils avaient interdit aux évêques de la « déprotestantiser, » refusé de sanctionner par une loi du royaume les innovations « romanisantes, » disaient-ils, que les évêques y voulaient introduire ; ils avaient sauvé « les positions que les grands ancêtres avaient conquises au prix de leur sang. » Enfin ils avaient vitupéré contre les Anglo-catholiques, auteurs de tout le mal, à leurs yeux, et à qui ils en voulaient encore plus qu'aux évêques.

Non-Conformistes, adeptes des Eglises Basse et Large avaient donc un certain droit de crier triomphe. Toutefois les rancunes et les professions de foi auxquelles ils s'étaient livrés à la tribune du Parlement constituaient des satisfactions platoniques plutôt que de solides réalités. Ils avaient « torpillé » le *Prayer-Book* parce qu'il portait, — ils le prétendaient du moins, — « une cargaison anglo-catholique » ou romaine ; mais leurs coups avaient peu endommagé les Anglo-catholiques, car ceux-ci avaient dissocié à temps leur cause de celle des évêques et du *Prayer-Book ;* le rejet du manuel n'empêchait en aucune façon les Anglo-catholiques et bon nombre d'évêques de se proclamer, comme par le passé, « catholiques, » membres de l'Eglise anglicane « catholique et réformée » ; il n'apportait aucune entrave aux pratiques romanisantes ; au contraire, en refusant aux évêques les rubriques qui devaient leur fournir un moyen canonique de s'opposer aux « envahissements » des Anglo-catholiques, les adversaires des abus perpétuaient eux-mêmes les abus, ils en favorisaient le développement. S'ils avaient été meilleurs tacticiens, ils auraient voté le *Prayer-Book*, malgré leurs répugnances ; puis ils auraient obligé les évêques, qu'ils intimidaient si aisément, à faire jouer énergiquement les rubriques contre les délinquants, car les évêques s'étaient solennellement engagés à appliquer les nouveaux règlements ; ainsi ils auraient placé les Anglo-catholiques dans une position extrêmement désagréable, peut-être intenable. Aveuglés par leur ressentiment, ils ont immolé l'ombre et laissé échapper la proie, ils se sont trompés d'objectif.

D'une façon, ce sont les Anglo-catholiques qui ont recueilli le bénéfice le plus réel, le plus immédiat, de l'échec épiscopal, et du *statu quo* que la décision des Communes a perpétué. Il ne leur déplaît aucunement que leur Eglise soit sans loi liturgique ; cette anarchie leur assure du moins l'impunité. Pendant que la série des avatars par lesquels passait le *Prayer Book* se déroulait, l'inquiétude était née dans leur cœur, à la vue de ces rubriques trop précises ; elles constituaient une menace pour les « libertés » liturgiques qu'ils se permettaient ; elles armaient de pouvoirs dangereux ceux des évêques qui désapprouvaient ces pratiques ; ils étaient sûrs qu'un évêque Barnes qu'un Dr Pollock (Norwich) utiliseraient ces armes contre eux. Au vote final, leurs députés, en général, s'étaient abstenus. Ils se consolaient facilement de l'échec d'un manuel qui ne leur disait rien qui vaille, ils considéraient son rejet comme « un heureux malheur. » Leurs maladroits ennemis les libéraient non seulement des entraves que le manuel leur préparait, mais encore des promesses de l'observer loyalement qu'ils avaient faites aux évêques (et qu'ils avaient, il est vrai, déjà retirées). Ils ont donc continué à « romaniser » à cœur joie et avec impunité. Les évêques, ne pouvant fixer le point où commence le délit, ne peuvent sévir, et n'ont d'ailleurs, rendons-leur cette justice, sauf deux ou trois, aucun désir de sévir contre des pratiques qu'ils ont longtemps tolérées, parfois même autorisées, et qui ont été, à deux reprises, présentées par eux à l'approbation des Assemblées religieuses, et acceptées par celles-ci.

Toutefois les Anglo-catholiques ont à craindre une nouvelle offensive détournée, indirecte, de la part de leurs ennemis ; ceux-ci, nous le verrons plus loin, n'ont pas déposé les armes.

* *

Ces résultats immédiats de la décision des Communes, les esprits perspicaces les discernaient dès le lendemain des débats. Les événements survenus depuis les ont confirmés, en ont précisé la portée et les conséquences, ont modifié quelques données du problème, mais n'ont rien apporté qui puisse conduire à une solution ou même à une amélioration de l'irrémédiable chaos.

Immédiatement après le vote du Parlement, les archevêques de Cantorbéry et d'York adressèrent à leurs fidèles un « Message » qui mit fin aux

hostilités : les prélats se résignaient, ils proclamaient l'armistice ; la nation, qui commençait à s'agacer de ces deux années de controverses politico-religieuses, accueillit avec satisfaction cette trêve de Dieu.

Puis chaque parti ensevelit ses morts.

Parmi les prélats, le plus touché était l'archevêque de Cantorbéry, le Dr Davidson, chef nominal de l'Eglise anglicane. Ayant échoué dans son effort pour trouver une formule suprême de compromis, d'une part entre son Eglise et le Parlement, d'autre part entre les trois sections de son Eglise, il comprit que son rôle était terminé; octogénaire, il prit sa retraite le 12 novembre 1928. L'opinion fut unanime qu'avec lui disparaissait « une grande figure. » Il occupait le siège de Cantorbéry depuis 25 ans, les « années de Pierre. » Ecossais par sa naissance, presbytérien par sa première éducation, il s'était toujours refusé à se passionner pour les questions liturgiques et les controverses qu'elles soulevaient ; disciple des grands évêques oxfordiens, Lightfoot, Wescott, etc., il professait la « catholicité » de l'Eglise anglicane, et la Présence réelle, mais sans vouloir jamais rien définir. Ses sympathies, *in petto*, allaient sans doute à la branche « Large » ; mais il était « compréhensif, » comme son Eglise, et il acceptait les Anglo-catholiques, sans toujours les comprendre, et sans leur être ni très fidèle, ni très sympathique. Pour nous catholiques, ces mentalités de prélats anglicans restent une énigme. Son rôle de « pape anglican, » — et ceci peut-être éclaire celle que nous offre sa conduite, — il le concevait comme celui d'un modérateur, chargé d'observer les divers mouvements de pensée et de pratique religieuses que l'esprit de Dieu pouvait susciter dans son Eglise, de les harmoniser, de les réconcilier, de les coordonner, mais point du tout chargé de les arrêter, ou d'en provoquer lui-même d'autorité. Grâce à une politique d'ingénieux compromis, il a réussi à empêcher la désagrégation de l'Eglise anglicane, et son *Prayer-Book* était un courageux effort pour refaire à cette Eglise une apparente unité ; il échoua ; mais il la laisse quand même, Dieu sait pour combien de temps, comme il l'a toujours voulue, « compréhensive » et « Etablie. » A son départ, le roi l'a nommé pair, et ses fidèles lui ont offert, comme souvenir d'adieu, 15.000 livres, plus 10.000 dollars venus d'Amérique, qu'il accepta avec une reconnaissance émue.

Le Dr Lang, archevêque d'York, lui succéda. Les Anglo-catholiques ne perdent pas au change, car il leur est nettement favorable. Il pratique le célibat : ce qui constitue, on l'a remarqué, une nouveauté au siège de Cantorbéry. Toutefois il n'a pu faire sentir immédiatement son action ; à peine était-il intronisé, qu'une congestion pulmonaire provoqua son départ pour les climats d'Orient, où son voyage et son séjour furent marqués d'assez curieuses relations avec les Eglises et les patriarches orthodoxes de là-bas, en particulier d'une visite à Jérusalem qui n'eut pas lieu, mais qui intrigua beaucoup la presse anglaise.

Parmi les adversaires des évêques, celui qui s'était le plus illustré, ou discrédité, par la violence de son opposition, était Sir Joynson-Hicks, ministre de l'Intérieur dans le cabinet Baldwin ; il était allé jusqu'à prétendre rédiger un *Prayer-Book* de son cru et le substituer à celui des évêques. *Punch*, l'organe très sûr en général du bon sens anglais, prit « Jicks » comme but de sa plaisanterie, humoristique et enjouée, mais meurtrière, parce qu'elle reste toujours modérée et spirituelle. Le malheureux Jicks n'eut-il pas la maladresse, à la veille des élections (mai 1929), de faire l'apologie de DORA (*Defense Of the Realm Act*, Loi de défense du Royaume : DORA est notre « Anastasie, » et symbolise la censure, les règlements de sûreté, et les restrictions de la Guerre), et de prétendre la maintenir en temps de paix sur un public anglais qui accepte bien qu'on lui rogne ses libertés, mais à la condition qu'on ne le lui dise pas, qu'on lui proteste qu'il n'en est rien, et qu'il reste le plus libre des peuples de l'univers. La présence au ministère Baldwin de cette personnalité brouillonne et peu populaire a causé quelque tort au parti conservateur aux élections. Le roi a nommé Jicks aussi pair.

Les morts ensevelis, il fallait aviser à la situation.

En dépit du rejet du *Prayer-Book*, il fallait continuer le culte. Un *modus vivendi*, de sorte ou d'autre, était indispensable; le clergé attendait de ses évêques des directions pratiques. Les évêques ne désiraient pas poursuivre l'affranchissement de leur Eglise au prix d'une séparation de l'Eglise et de l'Etat ; ils n'osaient pas davantage défier l'autorité du Parlement en adoptant ouvertement, en vertu de leur *jus liturgicum* épiscopal, le manuel condamné; ils étaient d'ailleurs, comme toujours, lamentablement divisés d'opinions. Ils tinrent une Conférence le 28 juin, une autre fin septembre 1928. Les décisions de septembre, présentées comme provisoires et à titre d'indications générales, furent les suivantes : les évêques ne pourraient considérer comme légales des pratiques religieuses qui violeraient à la fois l'ancien et le nouveau *Prayer-Book ;* ils ne tiendraient pas pour illégales celles que le texte de 1928 voulait autoriser, et qui avaient été approuvées par les Assemblées religieuses en 1927 et 1928 ; chaque évêque dans son diocèse, sans adopter en bloc le manuel rejeté, consulterait son clergé et ses ouailles, et pourrait autoriser tel ou tel de ses éléments qui répondrait au désir général ; enfin la question épineuse de la « Réserve » était remise en délibération.

En conséquence, l'on apprit de temps en temps, pendant le cours de l'année, que tel ou tel diocèse faisait son choix, timidement ou hardiment, et prenait ses décisions, d'ailleurs révisables.

Les « Convocations » (ou Synodes provinciaux)

de Cantorbéry et d'York (10-12 juillet 1929) ont sanctionné ces règles pratiques avec les réserves suivantes. L'usage des éléments nouveaux pris au *Prayer-Book* de 1928 est modestement présenté comme n'étant pas « contraire à la loyale observance des principes de l'Eglise d'Angleterre. » Les évêques utiliseront ce texte de 1928 comme base de leur action, mais ils *s'efforceront d'abolir les pratiques contraires à l'un et à l'autre texte.* Avant de « permettre » aucun de ces éléments nouveaux dans une paroisse, ils s'assureront au préalable du désir ou du consentement du Conseil paroissial ; avant de formuler une règle générale de pratique pour le diocèse, ils s'assureront de celui du Synode diocésain ; avant de formuler des règlements provinciaux, ils s'assureront de celui des Convocations. Enfin, un Comité permanent et mixte d'évêques et de prêtres continuera l'étude de toutes ces questions.

Ces réserves finales sont l'œuvre du clergé, qui prend ses sauvegardes contre « l'arbitraire épiscopal. » Dans un clergé de tendances aussi diamétralement opposées, les évêques, quelle que soit la leur, ne peuvent manquer d'être suspects aux uns ou aux autres. Les Anglo-catholiques leur sont reconnaissants de maintenir la « Réserve » en principe mais ils redoutent les restrictions que les évêques veulent ou peuvent apporter à sa pratique, ils protestent contre la suppression des « dévotions » à cette « Réserve, » bénédictions, processions, etc., que les évêques leur demandent de sacrifier, pour attendrir l'opposition protestante. Celle-ci redoute, ou prétend redouter qu'on lui impose des pratiques dites « romaines. » Un évêque Barnes, qui déclare qu'il ignorera ces décisions des Convocations, et continuera à interdire toute « Réserve, » qui traite de « rebelles, » de « révoltés, » les paroisses et le clergé qui pratiquent ce qui est autorisé dans tout le reste de l'Angleterre [1], n'est pas fait pour inspirer au clergé confiance en l'épiscopat. D'aucuns vont plus loin : sa conduite, sa présence même parmi les évêques, disent-ils, est un argument très fort en faveur de la séparation, dont on reparle encore de temps en temps, mais sans conviction.

D'un autre côté, ces décisions révèlent l'embarras des évêques. Timides et courageuses à la fois, elles ne manquent pas d'une certaine habileté. Sans se révolter directement contre le Parlement, les prélats refusent tout de même d'amener leur pavillon : ils maintiennent la « Réserve, » qui fit échouer le *Prayer-Book*. Ils réclament le droit de desserrer, nœud à nœud, les liens où le joug civil les enserre ; cette demi-résistance, ce « grignotage » de la suprématie civile rend la poursuite malaisée à l'ennemi. Quelques forcenés, en particulier l'inévitable Sir Joynson-Hicks, ont donné de la voix contre eux, mais leurs cris n'ont pas éveillé d'écho ; pas un évêque, pas même celui de Winchester, qui, au lendemain même du 15 juin 1928, avait adopté dans son diocèse, sans attendre autrui, le rite nouveau de la confirmation, n'a été inquiété jusqu'à ce jour. Le cabinet Macdonald (Parti Travailliste), qui ferait sans doute volontiers la séparation s'il sentait que l'opinion publique la réclame, semble se désintéresser de la querelle, ayant pour l'instant bien d'autres questions urgentes à résoudre.

A défaut des lois caduques du passé, les évêques, pour obtenir le minimum d'uniformité cultuelle que comporte la situation, s'efforceront sans doute d'attribuer aux décisions ci-dessus, issues des Convocations, une force canonique et obligatoire, et d'amener leur clergé, par le raisonnement et la persuasion, à s'y conformer librement. Y réussiront-ils ? C'est assez douteux, si l'on en juge par l'histoire du passé.

L'Eglise anglicane, d'ailleurs, n'en mourrait pas. L'échec du *Prayer-Book* a ébranlé son prestige, mais ne lui a pas porté de coup mortel.

* *

Une tentative de réunion avec les sectes dissidentes, qui se précise depuis un an, et se poursuit actuellement, lui fait courir un danger autrement redoutable.

Depuis un quart de siècle environ, l'Anglicanisme, comme toutes les Eglises séparées de Rome, s'inquiète de son isolement, de son émiettement, des ferments de dissolution qui le travaillent, du « leakage » ou abandon de la pratique religieuse parmi ses adeptes, et rêve d'une « réunion » des Eglises chrétiennes. Çà et là, des fusions de groupements protestants divers se sont déjà produites : au cours de la présente année, les branches séparées des Méthodistes se sont réunies ; au Canada, Presbytériens, Congrégationalistes et Méthodistes se sont amalgamés (mais l'amalgame n'a pas l'air d'être bien solide) ; en Ecosse, tout récemment, l'Eglise d'Ecosse et l'Eglise Unie Libre d'Ecosse se sont rejointes ; un vent de réunion souffle à l'heure présente à travers le protestantisme. Le fameux « Appel » à l'unité que la Conférence de Lambeth [1] adressa en 1920 à tous les chrétiens *(Appeal to all Christian People)*, les Conversations de Malines (1921-1925), les Congrès de Stockholm (1925) et de Lausanne (1927), la Conférence Internationale Missionnaire de Jérusalem (1928), etc., sont autant de manifestations de cette « nostalgie de l'unité. » Manifestations sans grands résultats pratiques d'ailleurs, du moins jusqu'aujourd'hui : ceux de Malines sont trop connus pour que nous en disions rien ; à Stockholm, on proposa une sorte de Fédération ou d'Amicale pan-chrétienne, mais l'on écarta l'essentielle question dogmatique ; à Lausanne, on l'aborda, mais l'on se buta à un irrémédiable conflit doctrinal ; le Congrès de Jérusalem se limita aux questions pratiques qui intéressaient

[1] « C'est grotesque, mais pour l'instant l'on n'y peut rien, » dit le *Church Times*, organe anglo-catholique.

[1] Sorte de concile qui réunit tous les dix ans les évêques de la communion anglicane du monde entier.

les missions. Le double élément que l'anglicanisme renferme en son sein, l'élément catholique (ou qui se dit tel), d'un côté, l'élément protestant et rationaliste, de l'autre, lui font poursuivre la réunion dans deux directions opposées : le premier caresse l'idée d'une réunion avec Rome (Malines) ou avec les Eglises orthodoxes d'Orient ; le second envisage une réunion avec les sectes dissidentes de Grande-Bretagne (Presbytériens, Méthodistes, Congrégationalistes, Wesleyiens, etc., etc.) et les sectes protestantes et calvinistes du continent (Stockholm et Lausanne). Les adversaires du *Prayer-Book*, qui ont vaincu grâce aux votes des Non-Conformistes ou Dissidents, inclinent, par reconnaissance autant que par sympathie religieuse, à s'allier à ces derniers.

Or, au Congrès anglican qui s'est tenu à Cheltenham en octobre 1928, l'idée de cette réunion à gauche, qu'on aurait pu croire enterrée à Lausanne, a été reprise, et le président du Congrès, le Dr Headlam, évêque de Gloucester, l'a prise sous son patronage et lui a donné une vigoureuse impulsion.

C'est qu'en effet un projet pratique de réunion venait d'arriver des Indes, qui ouvrait des perspectives nouvelles. Les missionnaires des diverses communions protestantes aux Indes, anglicans et dissidents, comprenant que leurs rivalités confessionnelles stérilisaient leur effort d'évangélisation, proposaient de fusionner immédiatement en une seule communion toutes les variétés religieuses qui admettaient Dieu, Jésus Christ, son Eglise, et deux sacrements ; en attendant qu'on puisse régler la question malaisée du sacerdoce et de l'épiscopat, et sans rien préjuger sur la nature de l'ordination, les évêques en exercice seraient maintenus à la tête de ces « chrétiens réunis, » à titre d'institution historique et d'utilités administratives ; les ministres de toutes dénominations, quelle que soit l'origine de leurs pouvoirs (ordination ou élection des fidèles), jouiraient, sans ordination, réordination, confirmation ou validation quelconque de pouvoirs, de facultés universelles et égales dans cette chrétienté ainsi élargie ; cet arrangement serait mis à l'essai pour une période de 30 ans, laps de temps estimé suffisant pour régler les questions en suspens et lui donner une forme définitive. Ainsi présenté, ce compromis se résumait d'un mot : les sectes dissidentes immolaient à l'union leur horreur ancestrale de l'épiscopat, mais les anglicans lui sacrifiaient leur sacerdoce et leur épiscopat : car, formules à part, conserver des évêques à titre historique ou administratif, reconnaître au ministre non ordonné les mêmes pouvoirs qu'au ministre dûment ordonné, c'était nier la nécessité de l'ordination, du sacerdoce et de l'épiscopat dans l'organisation future, c'est-à-dire les supprimer.

Les missionnaires qui ont imaginé un compromis aussi ahurissant, et les théologiens qui ont osé sérieusement le présenter à l'Eglise anglicane, ont une excuse. L'Appel de Lambeth, pour toucher le cœur des dissidents, faisait de leur ministère un éloge qu'on pouvait prendre comme une reconnaissance officielle de ce ministère. « Nous n'élevons aucun doute, » disait-il, « sur la réalité spirituelle du ministère dans les communions religieuses qui n'ont pas l'épiscopat. Au contraire, nous reconnaissons... que ce ministère a été manifestement béni et reconnu par l'Esprit-Saint comme instrument effectif de la grâce. » Mieux encore, un Comité de l'Eglise anglicane déclarait dans un « Mémoire » (1923) qu'il était « un véritable *ministère de la parole et des sacrements du Christ* dans l'Eglise universelle. » Donc, concluaient les dissidents, nous exerçons validement nos fonctions, il est inutile de nous soumettre à une ordination, une « commission, » un « envoi en fonction » quelconque de la part d'un évêque ; de notre part, accepter cette condition serait avouer que jusqu'ici notre ministère était invalide [1].

En tout cas, dès que ce plan arriva en Angleterre, il reçut une première mise au point, indispensable pour le rendre, au moins *prima facie*, acceptable à la masse anglicane : les ministres non anglicans, et non ordonnés par un évêque anglican, n'exerceraient le ministère cérémoniel, dit « sacramentel, » que parmi leur propre troupeau ; dans les milieux anglicans, ils ne seraient admis qu'au « ministère de la parole, » c'est-à-dire à la prédication, car les fidèles anglicans refuseraient des « sacrements » qu'ils jugent sans valeur ; l'épiscopat serait maintenu avec ses prérogatives actuelles, quelque opinion qu'on ait de celles-ci ; après la conclusion de l'union, tous les aspirants au ministère seraient ordonnés par les évêques, de sorte qu'en 30 années l'ancien ministère non ordonné disparaîtrait par extinction, et le nouveau clergé serait en règle, au point de vue anglican. — C'est ingénieux, évidemment, mais voici la nouvelle difficulté qui surgit : l'Eglise anglicane peut-elle, en toute honnêteté, pendant ces 30 ans, entretenir en son giron deux ministères de nature absolument différente, l'un (le ministère anglican) régulièrement ordonné d'après ses méthodes, et l'autre (l'ex-ministère Non-Conformiste) issu de l'élection populaire, ou autre procédé en usage chez les dissidents, sans valeur par conséquent aux yeux de cette Eglise, et cependant les avouer tous deux pour siens ? Les ministres non-conformistes peuvent-ils accepter pour eux-mêmes cette position de clergé inférieur et diminué ?

C'est sur ces points qu'une controverse assez

[1] En général, il est juste de le dire, les Anglicans ne voient dans ces déclarations de Lambeth qu'une reconnaissance de fait que la grâce passe par le ministère dissident, *ex opere operantis*, comme par tant d'autres agences, sans qu'il soit pour autant son canal officiel et régulier, *ex opere operato*. Des affirmations de ce genre, appliquées au ministère anglican lui-même, — invalide à nos yeux par défaut de forme et d'intention dans son ordination (Bulle *Apostolicæ Curæ*, 13 septembre 1896), — seraient légitimement employées par des théologiens catholiques et nous les comprendrions de même. Ce renversement des rôles, soit dit en passant, ne manque pas d'un certain piquant, les anglicans se refusant à reconnaître dans leurs ordinations le défaut qu'ils signalent dans la collation des pouvoirs religieux chez les Non-Conformistes. « Jupiter nous créa besaciers... »

chaude est engagée à ce moment. Le Congrès de Cheltenham a envisagé sérieusement la possibilité d'une transaction de ce genre en Grande-Bretagne ; une propagande active en sa faveur est menée depuis un an par les Eglises Basse et Large ; elle fera l'objet d'un grand débat à la Conférence épiscopale de Lambeth en 1930.

La question est très grave. Derrière la façade des détails où parfois s'égare la discussion, elle touche par son tréfonds à deux points vitaux où le protestantisme, dès ses débuts, n'a pu prendre parti : la nature et le nombre des sacrements, et la constitution de l'Eglise. — L'Ordre est-il un sacrement, et confère-t-il des pouvoirs spirituels que seul il peut donner ? Laissons de côté les « variations » protestantes du passé et bornons-nous à celles de l'instant présent. *Oui*, disent les Anglo-catholiques et la Haute Eglise, qui ont repris nos sept sacrements. *Non*, disent les Eglises Basse et Large, et tous les Non-Conformistes, en s'appuyant sur le « Catéchisme » du *Prayer-Book* et les « 39 articles » [1] ; à leurs yeux, l'ordination n'est qu'une cérémonie estimable, du genre des « sacramentaux, » et il n'y a pas de différence essentielle entre un ministre anglican ordonné et un ministre non-conformiste non ordonné. — L'épiscopat est-il d'institution divine, ou un élément d'ordre administratif, d'origine humaine, donc modifiable au gré des administrés ? Oui, disent les premiers, *ad primum ;* non, *ad secundum*. Non, disent les seconds, *ad primum ;* oui, *ad secundum*. — L'Eglise du Christ est-elle une société d'institution divine, avec une hiérarchie dérivée des Apôtres, non seulement dans ses fonctions administratives, mais aussi et surtout dans ses pouvoirs spirituels, transmis de l'ordonnant à l'ordinand, sans solution de continuité ? Oui, disent les premiers. Non, disent les seconds. — Ici encore, l'Eglise anglicane se trouve aux prises avec une difficulté née de l'ambiguïté de sa doctrine, son mal chronique, et du refus qu'elle a toujours fait de définir sa croyance.

Cette proposition a-t-elle quelque chance d'être accueillie favorablement par les évêques de Lambeth, l'an prochain ? Par quelques-uns, certainement, et l'un d'eux, nous l'avons dit, s'en est fait le champion ; quatre ou cinq autres le suivront, vraisemblablement. L'évêque Gore, au début du moins, envisagea l'idée avec faveur ; le Dr Temple, évêque d'York, théologien de marque, et rassis, s'est déclaré perplexe, et disposé à envisager trente ans d'irrégularité sacerdotale dans son Eglise pour ne pas laisser échapper une occasion de réunion si rare et si belle. Les autres prélats de Grande-Bretagne ont maintes fois déclaré, et rappelé avec une insistance particulière pendant les débats du *Prayer Book*, que leur Eglise était « essentiellement épiscopale et sacerdotale. » On imagine malaisément qu'ils sacrifieront leurs prérogatives épiscopales dans une nuit du 4 août religieuse, et se laisseront guillotiner par persuasion. Mais l'emporteront-ils ? Quel sera l'avis de leurs collègues d'outre-mer ? Puis, le mirage d'une « réunion » peut gagner leur clergé et les Assemblées religieuses, et renverser les faibles digues que les évêques pourraient lui opposer. Et si une telle « réunion » se réalisait, que ferait le Parlement ?

Les évêques, cependant, ont raison. Une fusion avec les Non-Conformistes, réalisée dans les conditions susdites, impliquerait de la part de l'Eglise anglicane une véritable apostasie de ses principes constitutionnels et de ses plus authentiques traditions : d'après son Ordinal, comme d'après son histoire, elle est basée sur un épiscopat et un sacerdoce conférés par le rite de l'ordination (invalide à nos yeux comme sacrement, mais peu importe ici), et conférant des pouvoirs d'ordre divin et spirituel qu'aucune élection ou délégation humaine ne saurait conférer ; même Henri VIII, même Elisabeth reconnaissaient que ces pouvoirs étaient hors de leur compétence : ils désignaient les ordinands, ils ne prétendaient pas les ordonner. Modifier ces institutions dans le sens non-conformiste, c'est-à-dire les sacrifier, serait opérer une nouvelle « Réforme, » beaucoup plus radicale que la première. Cette Eglise pan-protestante « réunie » aurait beau conserver l'étiquette d' « Anglicane, » la véritable Eglise anglicane historique serait absorbée dans le Non-Conformisme, c'est-à-dire à peu près le nihilisme religieux. Et quelle confirmation cette Eglise apporterait elle-même à la Bulle *Apostolicæ Curæ*, qui refusa de reconnaître ses ordinations « pour insuffisance de forme et d'intention, » le jour où elle les déclarerait elle-même officiellement sans valeur sacramentelle ! Et combien les protestations qu'elle éleva contre cette Bulle apparaîtraient peu sincères ! Ce jour-là encore, cette Eglise perdrait tout espoir d'une réunion avec les Eglises orthodoxes d'Orient... Nous aimons mieux pronostiquer à cette nouvelle tentative de « réunion » le sort qu'ont eu toutes les précédentes, qui ont piteusement avorté.

Enfin, une démarche de ce genre entraînerait immédiatement la désagrégation de l'anglicanisme. Les Anglo-catholiques, les adeptes de la Haute Eglise, en général tous ceux qui tiennent l'épiscopat et le sacerdoce comme de droit divin ou tout au moins de tradition apostolique, se sépareraient d'une Eglise qui renierait ces institutions, et perdrait jusqu'à l'apparence même d'une Eglise. Guéris alors du « mythe » de l'anglicanisme, ces nobles débris du monde anglican brisé suivraient fatalement l'attraction qu'exerce sur eux l'Eglise romaine et glisseraient dans son orbite. Ce jour-là, des conversions en masse parmi eux ne seraient plus une impossibilité.

[1] Voir l'*Ami* du 26 avril 1928, p. 263, 264.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Louis SULLEROT, professeur à l'Ecole St-François de Sales de Dijon. Le Problème de la Vie devant la Raison et devant le Catholicisme. — In-8 écu de 360 p., 15 f., franco 15 f. 85. — Editions Publiroc, 53, rue Thiers, à Marseille.

« Seigneur, qu'ai-je à désirer ? De vivre,... de vivre en Vous, de vivre de Vous... de ne perdre jamais la vie. » Ce passage d'une des plus belles méditations de Bossuet pourrait servir d'exergue à cet excellent ouvrage d'Apologétique, destiné à l'enseignement.

Excellent à bien des points de vue. Et d'abord, parce qu'il est le fruit d'une longue expérience : ce livre sur le « Problème de la Vie » a été, si l'on peut dire, longuement vécu, c'est-à-dire longuement médité et travaillé par l'auteur, à l'occasion de l'enseignement religieux dont il est chargé uniquement dans son collège : *hominem unius libri*.

Livre vécu, ce livre est un livre vivant. Il l'est depuis les premières lignes et dans sa donnée même. Ayant à présenter les problèmes religieux, avec leurs difficultés, à son jeune auditoire, M. Sullerot ne l'engage pas dans le chemin, je ne dirai point banal, mais classique, qui consiste à envisager successivement les vérités de la religion, en commençant par celles qui sont accessibles à la raison seule, telle l'existence de Dieu, naguère encore considérée comme admise même par les incrédules. Il le met d'emblée, tel Dante « dans la forêt obscure », en face d'une réalité à laquelle nul n'échappe, que nul, à moins de renoncer à être homme, ne peut se refuser à regarder : la réalité de la vie, et d'abord, pour chacun, de sa propre vie.

Comment ne pas s'y intéresser, et à ce qui fait vivre ? Que vaut la vie, qu'en faire, et quel en est le secret ? « Si tout le monde ne se pose pas et ne résout pas cette question en termes clairs, tout le monde la pose et la résout de quelque façon. En effet, il faut bien agir, adopter dans la vie une ligne de conduite. Et pour se tracer une ligne de conduite, il faut avoir répondu, au moins confusément, à cette question capitale qui nous prend tout entier... et que nous avons appelée le problème de la vie » (p. 27).

Vivant, l'ouvrage l'est encore parce qu'il n'est pas comme beaucoup de manuels, d'ailleurs estimables et utiles, un... manuel, où défilent des sujets exactement traités, mais sans lien entre eux. C'est une œuvre synthétique, nous dirions volontiers organique comme un être vivant : tout y découle du point de départ choisi (le problème pratique de la vie) et se groupe harmonieusement autour de cette question primordiale. Vivant, comme un drame, dans lequel le lecteur est témoin, mieux que cela, acteur, un drame avec ses risques et ses péripéties, — ce sont ici les possibilités d'erreur et les solutions diverses, voire contradictoires, — et dont le dénouement n'est rien autre que le bonheur ou le malheur de chacun d'entre nous.

Vivant, mais sans cesser d'être didactique. Abordées de ce biais, dès le début, les grandes questions de l'Apologétique sont renouvelées et toutes frémissantes de vie. Rien que les titres et les chefs de raisonnements mis en vedette, — et, ce qui ne nuit pas, au contraire, en caractères typographiques d'une netteté et d'une disposition parfaites, — en portent la marque, comme aussi ils font déjà pressentir la précision, l'ordonnancement, la marche rigoureuse et la richesse des arguments sous-jacents.

Ouvrons le livre au hasard. Voici par exemple le paragraphe : *Dieu et le problème de la vie* (p. 83). L'exposé se décompose ainsi : 1° Le problème de la vie a certainement une solution heureuse, car le monde est bon. 2° Les aspirations fondamentales de la nature humaine ne sont que des formes variées du besoin de Dieu. 3° Ce besoin de Dieu ne saurait être apaisé dans la vie présente. 4° Une vie immortelle, dans laquelle ce besoin de Dieu sera pleinement satisfait, est possible et nécessaire.

Voici l'ossature de tout un chapitre intitulé *Le tourment de la Raison : le problème du mal* (p. 91). I : Que faut-il entendre au juste par le mal ? II : Le problème de la mort. III : Le problème de la souffrance. IV : Le problème du péché. V : Le problème du doute. VI : Les suprêmes réponses de la raison aux objections du pessimisme. VII : Conclusion (illustrée par un profond apologue d'Andersen).

Plus haut, il s'agissait du Pessimisme, pour qui « l'espérance est la plus grande de nos folies » (A. de Vigny). D'abord l'Exposé avec ces raisons qui appuient la condamnation de l'espérance : *a)* La misère présente de l'humanité ; *b)* La vanité des espérances fondées sur le progrès terrestre ; *c)* Vanité des espérances fondées sur la vie future ; *d)* Attitude à adopter en face de la vie. Puis la Critique : *a)* Part de vérité ; *b)* Part d'erreur ; *c)* Rôle légitime du pessimisme. Enfin la Conclusion. Détachons-en les lignes finales : elles répondent à une prenante citation du philosophe Guyau comparant l'humanité à une femme qui se croit à la veille de ses noces, et fiancée imaginaire déçue chaque soir, redemande tous les matins sa robe blanche : « Non, l'humanité n'a pas à remettre sa « robe d'espérance ». Elle ne l'a jamais ôtée. Et ses réserves inépuisables d'enthousiasme, sa foi en la vie, ne nous apparaissent point comme une « innocente folie », mais comme un gage de succès. Cet enthousiasme ne doit pas être sans cause, ni cette foi sans objet. Nous pouvons continuer notre route, avec la confiance d'entendre bientôt retentir, au milieu de la nuit, le cri d'allégresse de la parabole évangélique : « Voici l'époux ! » (p. 42).

Tel est le processus, telle est l'allure, tel est le ton.

Un simple texte encore, qui donne une idée de la méthode : l'auteur a expliqué le Rationalisme, après en avoir, en tête du chapitre : *La Raison et la Foi*, proposé la formule d'après Renan (« Le jour où je me suis proclamé sans autre maître que la raison, j'ai posé la condition de la science et de la philosophie »), et il va examiner la réponse que peut fournir le Rationalisme au problème de la vie, en se basant sur ce principe : le Surnaturel n'existe pas, ne peut exister. « Poursuivons en ce sens, dit-il, la solution du problème de la vie aussi loin qu'il nous sera possible. Nous verrons bien si nous sommes conduits dans la région de la vie ou dans celle de la mort » (p. 168).

Rien ici qui sente le manuel au sens parfois un peu péjoratif du mot. Ou plutôt nous sommes en face d'un manuel, si l'on y tient, qui réalise l'idéal du genre.

A un autre point de vue, celui de l'actualité, et aussi, comment dire ? du courage, qui est essentiel en matière d'Apologétique, le volume de M. l'abbé Sullerot donne aussi une pleine satisfaction. Actualité dans les questions envisagées, et dans la façon de les présenter et discuter. On ne peut être plus moderne. Donnons à ce propos les jalons du chapitre intitulé : *La vieille chanson* (p. 197), avec comme exergue ce texte de Renan encore : « La foi qu'on a eue ne doit jamais être une chaîne » : I : La religion est nécessaire aux peuples jeunes ; II : La religion devient une anomalie chez les peuples parvenus à la pleine maturité ; III : L'histoire confirme l'exactitude de cette explication ; IV : De ce point de vue tous les arguments apportés en faveur de l'universalité, de la pérennité et de la nécessité de la religion sont déclarés caducs ; V : L'avenir est à l'irréligion.

Oui, nous nous sentons « à la page, » et ce nous est une assurance, voire une fierté, que l'on regarde gens et choses en face.

L'auteur est informé, sûr du terrain où il nous fait avancer, après l'avoir longuement considéré, et il ne craint pas d'entrer dans la pensée de l'adversaire : crânerie, justice et charité. Aucun système, aucune théorie ne lui ont échappé, depuis les philosophes de l'Antiquité jusqu'à nos contemporains, depuis les élucubrations de Pythagore et de Lucrèce jusqu'aux vues de Sabatier et de Durkheim, et aux fantaisies de M. Couchoud. Signalons à ce propos qu'à la fin de chacun des chapitres où il envisage quelque aspect ou quelque solution du problème de la vie, il a dressé le tableau historique des doctrines imaginées sur le sujet : sobre, mais suggestif raccourci qui fournit les noms, les dates, les traits essentiels. De même, une bibliographie fort utile indique, à la fin de l'ouvrage, les principaux articles, les publications plus importantes que l'auteur a consultés et utilisés.

Il ne s'en cache point. Pendant des années il a poursuivi son enquête, et s'est nourri, comme il le dit lui-même, de la pensée d'autrui. Abeille diligente, il a butiné partout ; il nous fait profiter de sa récolte, et non seulement de sa récolte, mais du miel qu'il en a tiré, de sa propre pensée, vigoureuse et originale. Souvent, on l'a vu, il enrichit très heureusement son exposition de textes d'écrivains soit catholiques, soit incroyants, imprimés en petits caractères. Ces passages remarquables par la netteté de la pensée et la beauté de l'expression sont une lumière, un repos et un attrait, surtout pour de jeunes humanistes.

C'est également une preuve de plus de la loyauté de la discussion. Non, l'étudiant qui a suivi de telles leçons ne sera jamais tenté de dire, un jour ou l'autre, qu'on lui en a fait accroire, que — tactique discutable, ou regrettable incompétence — on lui a dissimulé telle difficulté, tel aspect de ces questions vitales. Plus tard, quand l'objection surgira, d'une lecture, d'une conférence, d'une conversation, il aura l'impression du déjà vu : « Connu, mon brave ; je sais même ce que tu vas encore me dire. Mais on y répond, et bien... » Et même il prendra l'offensive.

Bref, le jeune catholique ainsi instruit et averti aura été, suivant la pittoresque et juste remarque de l'abbé Sullerot, « vacciné » contre le doute et l'irréligion, et déjà, tout simplement, contre l'étonnement. Aucun de ceux qui ont pratiqué la jeunesse ne sous-estimera, certes, ce résultat.

C'est donc l'avenir surtout que l'auteur a eu en vue dans ces vivantes leçons.

Il a voulu, avec raison, composer un de ces livres de fond, solidement charpentés et sous une forme attachante vraiment classiques, auxquels on revient avec profit, même avec bonheur, bien après que se sont envolées les années de la jeunesse, comme à un ami sûr, à un guide éprouvé, qu'on n'a jamais mieux apprécié. Ils sont rares les livres de ce genre, véritables bienfaits intellectuels : nous avons une réelle satisfaction à saluer celui-ci.

Nous ne nous arrêterons point, par conséquent, à une objection que l'on peut faire : Cette synthèse harmonieuse, si forte, si actuelle, paraît un peu volumineuse, et ne risque-t-elle pas d'autre part de dépasser, parfois, le niveau d'esprit et de maturité de certains, tout au moins, des élèves de Rhétorique et de Philosophie auxquels d'abord elle s'adresse ? Mais cette question se pose de même ailleurs : est-ce que l'homme de quarante ans ne « découvre » point Pascal, voire La Fontaine et Molière ? Puis l'enseignement oral est là qui choisit les sujets à étudier et fait les adaptations salutaires. Nulle part d'ailleurs, répétons-le, ces pages ne sont arides : style alerte, phrases courtes, presque point d'expressions techniques ; bref, clarté, mouvement et vie.

On le devine, cet ouvrage doit attirer l'attention en premier lieu de tous ceux qui dans nos établissements catholiques, collèges et séminaires, ont la mission de procurer un enseignement religieux solide et efficace. — Mais il est de nature à être utilisé par d'autres encore, à faire du bien dans beaucoup d'autres milieux. Directeurs de cercles d'études, prédicateurs, conférenciers, journalistes — pourquoi pas ? — catholiques cultivés de tout âge et de toute condition, lui feront bon accueil. Il rendra des services à nos confrères du ministère, toutes les fois qu'ils auront à traiter avec des esprits droits, instruits, mais éloignés de notre foi, comme aussi quand il s'agira pour eux de fortifier les convictions des fidèles à l'occasion de tant de questions d'aspect philosophique et apologétique qui se retrouvent au fond de bien des discussions.

Allons même plus loin : nous voudrions que dans plus d'une paroisse il y eût moyen d'en placer des exemplaires au bon endroit, de le faire parvenir à tel ou tel, adversaire ou indifférent, ayant quelque culture, afin de l'amener ainsi à réfléchir sur la position qui est la sienne et celle des gens de sa profession, de son milieu, — nous songeons aux milieux d'enseignement surtout, — par rapport au « problème de la vie » ; l'on pourrait ainsi les amener à cet examen loyal, humble, bienveillant, passionné même, de la doctrine catholique et de l'histoire du christianisme, qui « s'impose à tout homme qui cherche la vérité sur la vie » (p. 350).

Notons-le encore : ce n'est là qu'un début. M. l'abbé Sullerot a exposé l'an dernier, au cours de la troisième Retraite intellectuelle de Juilly, dans un rapport[1] remarquable et remarqué, les idées maîtresses qui, d'après ses réflexions appuyées sur l'expérience, doivent inspirer les professeurs d'instruction religieuse dans les collèges catholiques.

Il a en même temps esquissé le plan de son enseignement et indiqué sa méthode : « L'ordre pédagogique, disait-il, est exactement l'inverse de l'ordre logique. D'abord la doctrine, sous ce titre dont je vous ai indiqué les intentions : *La vie chrétienne ;* ensuite l'apologétique historique, dont le titre marque le lien avec la partie précédente : *Le Maître de la vie ;* enfin on termine par l'apologétique du seuil, où l'on prend contact avec toutes les mentalités humaines en même temps qu'on envisage une dernière fois les proportions harmonieuses et grandioses de l'édifice chrétien, contemplé maintenant du dehors : *Le problème de la vie.* Pas un instant on n'a perdu contact avec la vie. »

Le présent volume nous offre la dernière partie. D'autres suivront ; nous souhaitons qu'ils puissent paraître bientôt. Ce que l'auteur nous présente, pour commencer, nous laisse prévoir une œuvre doctrinale complète, vraiment synthétique et actuelle, de belle et bonne venue, qui sera une vraie « Somme », mais vivante et attachante, pour l'enseignement chrétien de la jeunesse et, en tout état de cause, un précieux outil moderne d'étude et d'apostolat.

---

1. **La Loi de Charité, principe de vie sociale** (Semaine sociale de 1928). — In-8 de 624 p., 25 f. — Paris, Gabalda.
2. Georges VALOIS. **Un nouvel âge de l'Humanité.** — In-8 de 187 p., 12 f. — Paris, Librairie Valois.
3. Edouard VERDIN. **Les origines du Syndicalisme chrétien en France :** *La fondation du Syndicat des Employés du Commerce et de l'Industrie (1887-1891).* — In-12 de 142 p., 9 f. — Paris, Editions *Spes.*
4. Jacques VALDOUR. **La Doctrine corporative.** — In-12 de 142 p., 12 f. — Paris, Rousseau et Cie, 14, rue Soufflot.
5. Jacques VALDOUR. **Libéraux, Socialistes, Catholiques sociaux.** *Etude historique et critique.* — In-8 de 368 p., 35 f. — Paris, *ibid.*

I. — La Loi de charité, principe de vie sociale ! Tel est le beau thème chrétien que s'est imposé l'an der-

[1] Il a été reproduit in extenso dans le nº 443 (13 octobre 1928) de la *Documentation Catholique.*

nier la « Semaine sociale de France », dont la 20e session s'est tenue à Paris. Le programme des leçons est aussi complet que possible : ce sont bien toutes les manifestations, toutes les initiatives et directives de la charité dans la vie sociale qui ont été mises ici en relief. Et qu'on ne se méprenne pas sur le sens du mot « charité ». Il s'agit sans doute aussi de l'amour naturel, de la bienveillance, de la bienfaisance, de l'entr'aide que les hommes doivent pratiquer les uns vis-à-vis des autres ; mais il s'agit surtout de la charité vertu théologale, qui inclut l'amour de Dieu dans l'amour du prochain et qui, par delà l'acquittement des devoirs de justice qu'elle suppose, se propose l'accomplissement des autres obligations sans lesquelles le règne de la justice serait imparfait, sinon impossible. Dans la leçon d'ouverture, le distingué président des Semaines sociales établit cette notion générale de la charité surnaturelle. Il dissipe « les ombres dont on essaie de couvrir la notion de charité » ; il montre « la transcendance de la divine charité en tant que loi de la vie sociale ». — Mgr Besson, évêque de Lausanne, inaugure la série des cours par « la Révélation de la Charité dans la personne du Verbe Incarné ». C'est bien par là, en effet, qu'il convenait de commencer : Dieu est amour, et c'est son amour qui inspire aux disciples du Verbe Incarné le règne de la charité dans la société. — « La divine Charité (est la) source de la fraternité humaine » : le P. Noble le rappelle en une théologie qui s'inspire de la plus authentique doctrine de S. Thomas. — Son confrère, le P. Gillet, reprend un thème qui lui est familier : « Charité et Justice » : distinction des deux vertus, mais aussi mutuel appui qu'elles se prêtent dans l'organisation de la société. La charité devance la justice ; elle y supplée quand le règne de la justice n'est pas encore légalement établi. C'est en ce sens, — le seul possible, d'ailleurs, — qu'il faut comprendre une conclusion au premier abord assez déconcertante : « La justice d'aujourd'hui, c'est la charité d'hier ; la charité d'aujourd'hui, c'est la justice de demain ».

Il nous est impossible de tout analyser et même simplement de citer tous les titres des leçons. Signalons toutefois, du P. Albert Valensin, « la Cité sous la loi de charité », où le professeur lyonnais fait une critique serrée et sévère du système politique de M. Maurras ; — « Comment ouvrir les âmes à l'intelligence de la loi de charité », par Mgr Julien, évêque d'Arras ; — « La charité au service de la vérité », par M. Jean Guitton ; — « Aumône et assistance sociale », par M. Joseph Zamanski, où se trouve posé et chrétiennement résolu le problème du superflu. Plus spéciaux, et d'autant plus intéressants, les problèmes agités par MM. Jean Lerolle : « La collaboration des particuliers aux lois sociales », et A. Boissard : « Le futur régime des assurances sociales et la famille ».

La charité étend son influence jusque dans les relations internationales. M. Maurice Blondel fait le procès du nationalisme intégriste dans « Patrie et Humanité ». Ce nationalisme intégriste, que le conférencier pourchasse avec tant d'ardeur, n'existe sans doute pas, dans la réalité, paré de toutes les exagérations qu'on lui attribue. Mais ne suffit-il pas que parfois se rencontre l'une ou l'autre, pour qu'on soit reconnaissant à M. Blondel d'avoir démasqué le monstre que ces exagérations réunies constitueraient ? De son côté, le P. Delos, O. P., montre comment la charité peut devenir une « loi de la politique internationale ».

Une question entre toutes intéressante et délicate a été touchée par M. Ch. Bodin, professeur à la Faculté de Droit de Rennes : « Le partage des ressources terrestres entre les peuples ». La doctrine dont s'inspire l'orateur pour résoudre le problème de l'inégale répartition de ces ressources terrestres est celle-ci : « Chaque collectivité économique a le devoir de faire respecter le droit naturel de propriété des individus qui la composent sur les ressources terrestres qui leur sont échues en partage, mais aussi celui de veiller à ce que ses membres ne négligent pas de mettre ces mêmes ressources en valeur, et cela, non seulement dans leur propre intérêt, non seulement dans l'intérêt de leurs concitoyens, mais aussi dans l'intérêt de l'humanité tout entière ». M. Bodin s'efforce de montrer que, dans la mesure où cette doctrine a été appliquée, l'inégale répartition des ressources terrestres entre les peuples a contribué au progrès de l'humanité sans soulever de terribles conflits, tandis que, lorsqu'elle a été méconnue, les rivalités internationales ont été plus désastreuses que ne fut féconde l'émulation entre les peuples. Ainsi, conclut-il, « en assurant le respect du droit naturel de propriété, mais en contraignant le propriétaire à mettre en valeur les ressources terrestres qu'il détient en vue du bien commun, la doctrine catholique seconde d'autant mieux le progrès économique qu'elle en soumet l'évolution à une discipline morale conforme au véritable intérêt de ceux qui y collaborent ». Remarquons en passant que cette doctrine n'est justifiée qu'en regard d'une *exigence réelle* du bien commun. Mais cette condition étant présupposée, il faut reconnaître l'énorme influence de la loi de charité sur la discipline morale qui inspire la loi formulée ; et c'est sans idée préconçue que l'on peut, que l'on doit constater que le partage des ressources terrestres entre les peuples ne s'est jamais opéré et paraît ne devoir jamais s'opérer à l'avantage du bien-être humain que dans la mesure où la loi de charité y a présidé ou y présidera.

Les conférences du soir sont de véritables cours, et leurs titres sont éminemment suggestifs : « La Charité dans l'Eglise, » par Mgr Petit de Julleville, évêque de Dijon ; — « Le rôle de la charité dans l'apostolat missionnaire, » par M. G. Goyau ; — « Les responsabilités des sociétés chrétiennes vis-à-vis des peuples primitifs » (un des aspects moraux du problème de la colonisation), par M. Jean Brunhes ; — « L'Eucharistie source de la charité, » par M. l'abbé Thellier de Poncheville ; — « Le problème des classes : lutte ou collaboration, » par le P. Rutten ; — « La charité dans la vie professionnelle, » par M. Jules Zirnheld.

Est-ce à dire que tout soit parfait dans ces cours et conférences ? Les auteurs eux-mêmes seraient les premiers étonnés qu'on ne formulât aucune critique. Dans l'un ou l'autre cours, on retrouve, par exemple, la confusion latente ou avouée de la justice légale et de la loi portée par l'Etat, comme si la justice légale pouvait toujours, et dans toute hypothèse, être sanctionnée par la loi civile. Mais le recenseur de l'*Ami* a trop goûté la leçon de M. Guitton pour s'aventurer plus loin. La loi de charité, — et il faut ajouter : celle de justice, — lui font un devoir de recommander chaleureusement à nos lecteurs le magnifique compte rendu *in extenso* de la « Semaine sociale » de 1928.

II. — C'est à dessein que de *La Loi de Charité* nous rapprochons le dernier livre de M. G. Valois, *Un nouvel âge de l'Humanité*. Ce nouvel âge c'est l'avènement prochain, inéluctable, d'une nouvelle organisation sociale s'inspirant de la triple loi du moindre effort, de l'intellectualisation de l'effort, de la contrainte mutuelle. Tout cela pour arriver à la constitution d'un Etat selon la formule socialiste de l'avenir : *l'Etat technique*, c'est-à-dire l'Etat, « sorte de grand bureau technique où seront élaborés, par des techniciens, les plans de mise en valeur rationnelle des intelligences et des richesses naturelles, et qui coordonnera toutes les activités productrices, créant les conditions psychologiques nécessaires à la mise en marche de chaque individu, comme au plus grand rendement des grandes individualités créatrices. Et la fonction politique de cet Etat ne sera plus que de réprimer par les moyens de l'hygiène politique, toute tentative de réveil de l'esprit de domination, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur » (p. 111). Et encore : « L'Etat technique sera une république de producteurs où il n'y a

point place pour les parasites ni pour les inutiles. Expression de la souveraineté des producteurs, il ne reconnaît de droits civiques qu'à ceux ou celles qui accomplissent un travail, une fonction utile dans la République... Il élimine automatiquement de la vie civique, par les moyens syndicaux, ceux ou celles qui sont sans titre à faire partie d'un syndicat de producteurs, de travailleurs ou de fonctionnaires » (p. 152).

Conception étroitement étatiste, d'où semblent exclus et la liberté individuelle et le droit familial et la propriété privée dans ses usages particuliers. Conception matérialiste, où les forces spirituelles (dont on ne méconnaît pas cependant l'existence) n'ont, comme telles, aucune valeur sociale, l'Etat ne connaissant « les valeurs morales que dans leurs effets avec la rigoureuse vie économique à laquelle il préside ». Les cités morales, intellectuelles, spirituelles, religieuses seront par delà l'Etat, en dehors de lui... Autant dire qu'elles ne seront pas du tout...

La loi de charité, exposée à la Semaine Sociale, condamne d'avance les conceptions étranges de M. Valois. Plaise à Dieu que jamais ne se réalise pour nous « le nouvel âge de l'humanité » !

III. — En retraçant les *Origines du Syndicalisme chrétien en France*, et plus spécialement la *fondation du Syndicat des Employés du Commerce et de l'Industrie*, M. Edouard Verdin nous met en contact avec des réalités autrement vivantes et intéressantes que celles de l'Etat technique ! Ces réalités pénètrent au premier chef la vie sociale. Au point de vue social, en effet, le syndicalisme chrétien est une force en plein développement et dont les manifestations nombreuses se sont heureusement produites en ces dernières années. L'auteur, en un livre plein d'attrait, fait connaître sous quelles inspirations et sous quels patronages le syndicalisme chrétien est né en France. Rappeler ses origines, c'est indiquer sur quelle formule il s'est appuyé et quels ont été, nettement définis par l'action, les services qu'il a rendus et qu'il est appelé à rendre aux travailleurs libérés de l'influence révolutionnaire.

Le Syndicat des Employés (Syndicat des Petits-Carreaux) est, dans le syndicalisme chrétien, celui qui compte le plus grand nombre d'adhérents. Nettement chrétien dès son origine, il a poursuivi une existence en progression constante, présentant une suite parfaite dans son activité, une continuité de doctrine sans mélange ni atténuation et se mouvant exclusivement sur le terrain de l'entr'aide professionnelle. Sa situation acquise est telle qu'elle lui a valu d'être représenté dans tous les organes officiels du Travail, des Municipalités et de l'Etat. Son concours a puissamment aidé à la formation de la Fédération des Syndicats d'Employés Catholiques et à celle de la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens (C. F. T. C.).

Le président de cette confédération, M. Zirnheld, a préfacé fort éloquemment la notice historique de M. Verdin. Il félicite l'auteur d'avoir rappelé les origines du mouvement syndicaliste chrétien : « Pour certains, écrit-il, votre histoire sera une révélation ; pour nous, elle sera une leçon venue d'un passé déjà lointain et qui s'oublierait si l'on ne venait opportunément réveiller notre mémoire ».

IV. — Si les syndicats s'attachaient toujours à accorder les intérêts des syndiqués avec ceux de la profession, ce serait parfait. Malheureusement, en fait, trop souvent le syndicalisme présente de graves inconvénients. La recherche de l'intérêt des syndiqués y passe fréquemment avant toute préoccupation professionnelle, et ainsi le « métier », au lieu de s'unifier et de s'organiser, se divise contre lui-même ; c'est la funeste lutte des classes. Jacques Valdour, avec sa maîtrise habituelle, nous rappelle ce que, à l'encontre de maintes utopies contemporaines, doit être *la doctrine corporative*. Le volume qu'il publie aujourd'hui est le recueil des articles déjà parus dans *La Production française*.

L'auteur montre d'abord que la corporation n'est que l'organisation de la profession, organisation en soi profitable aux consommateurs comme aux producteurs, à l'Etat comme aux particuliers, à l'universelle société humaine comme aux sociétés nationales. Ajoutons avec lui que l'idée de corporation s'accommode de la diversité de temps, de lieu, de race, de religion, de civilisation ; ce qui tend à prouver que l'organisation corporative de la profession, quelle qu'en soit la modalité, a son fondement dans les exigences mêmes de la vie sociale.

Quel est le rapport de la corporation à l'Etat ? Valdour estime que l'Etat démocratique, par là même qu'il tiraille la société entre un individualisme absolu, principe de désordre anarchique, et un étatisme absolu, principe d'ordre despotique, est pour ainsi dire incompatible avec le système corporatif. Il combat également le système de ceux qui prétendent combiner l'organisation professionnelle avec le régime démocratique de l'Etat électif. Une Chambre politique et une Chambre professionnelle ne sauraient coexister : une telle combinaison « pousserait à leur maximum les conséquences inévitables du régime démocratique, qui sont funestes ». La politique nuirait fatalement au bon fonctionnement des organes sociaux, et le Parlement professionnel ne ferait que hâter la ruine morale des professionnels et la ruine matérielle de l'Etat. On doit donc conclure (toutefois, nous nous garderons de présenter cette conclusion comme indiscutable), que « la monarchie héréditaire, antiparlementaire et décentralisée, réalise seule l'équilibre cherché entre les autorités et les libertés : le Roi est maître et libérateur, chef et protecteur, organisateur et arbitre des corps et corporations qui constituent l'organisme social et concourent à en régler les fonctions et assurer la prospérité » (p. 43). N'y aurait-il donc rien à tenter, sous un régime républicain et parlementaire, en faveur de la corporation ? J. Valdour reconnaît lui-même qu'on a déjà réalisé, en France, d'heureuses expériences : il cite avec éloges les louables efforts du Consortium de Lille-Roubaix-Tourcoing. Ne rappelle-t-il pas d'ailleurs opportunément les sages directions données par Léon XIII aux catholiques de tous pays, même constitués en républiques ou en régimes électifs, en faveur du retour aux corporations, comme moyen de résoudre la question sociale (encycl. *Humanum genus* et *Rerum novarum*) ? La corporation professionnelle est, en effet, tout indiquée pour recevoir de l'Eglise les inspirations de la charité chrétienne qui vivifieront tous les rapports des membres entre eux. Cette vérité, mise en relief par Valdour (et que nous retrouvons avec plaisir évoquée en un bel article de M. Ambroise Rendu : *Les assurances sociales et la doctrine corporative*, dans la *Revue catholique des Institutions et du Droit*, mai-juin 1929), montre bien, à notre avis, que la corporation professionnelle n'est pas si inéluctablement liée au régime monarchique et antiparlementaire.

Mais c'est trop nous attarder à un point de détail. Entrons plus avant, avec M. J. V., dans le fond même de la doctrine corporative. Le groupement professionnel comporte l'existence de sous-groupes : par exemple, dans une entreprise industrielle, groupes des patrons, des ingénieurs, des employés, des ouvriers, tous ces groupes étant réunis en association. C'est, si l'on veut, un syndicat de syndicats, et ces syndicats particuliers sont non pas juxtaposés, mais organiquement groupés en vue de l'intérêt général de la profession. La corporation remplira une double fonction intérieure : assurer la vie des professionnels et assurer la vie du « métier ». La corporation veillera donc à conserver le métier à l'homme du métier, à prémunir ses membres contre tous les accidents imprévus de la vie, à assurer l'existence de leurs familles quant à la nourriture, au logement, et même quant à la préparation de l'avenir des enfants. Assurances sociales,

crédit ouvrier, formation professionnelle, M. J. V. étudie ces institutions bienfaisantes ressortissant à un patrimoine corporatif dont il expose le mécanisme et l'alimentation et qu'il montre capable de supporter toutes ces charges.

Un des plus intéressants chapitres, mais qui ne satisfera sans doute pas complètement les adversaires du régime corporatif, c'est celui où l'auteur réfute « les objections adressées à l'organisation corporative de la profession ». Il s'agit moins de savoir si les corporations, telles que les conçoit M. J. V., ressusciteraient ou non les corporations de l'Ancien Régime, que de se demander si la solution corporative n'offrirait pas les graves inconvénients d'un monopole professionnel. L'auteur estime que, si le monopole existait, ses défauts ne resteraient pas sans remède, et que même si le remède ne pouvait être trouvé, « l'état social nouveau serait infiniment préférable à celui dans lequel les professions et métiers, dépourvus de toute organisation, demeurent la proie d'une anarchie qui menace, par son extension croissante et la multiplication de ses effets funestes, l'existence même de la société » (p. 90).

Nous n'en sommes pas encore, en France, à ce régime corporatif. Le régime syndicaliste de la profession (dont les effets pernicieux sont encore aggravés par notre système électif et parlementaire) peut néanmoins se concevoir et se justifier comme une étape vers le pur régime corporatif. C'est à titre de simple transition que M. Valdour, qui s'en montre souvent l'adversaire, l'accepte ou plutôt le tolère en attendant mieux.

Il reprend ensuite un thème avec lequel il nous a familiarisés dans ses ouvrages précédents. Les ennemis du régime corporatif sont aussi les ennemis de l'ordre social. Au point de vue économique, c'est le libéralisme et le socialisme, ennemis de la classe ouvrière ; au point de vue politique, c'est la République, engendrée par le libéralisme et génératrice du socialisme ; au point de vue religieux, ce sont les doctrines antichrétiennes : matérialisme, politique laïciste. Avec raison, notre auteur insiste sur l'importance extrême du facteur moral dans la vie du producteur et dans toute la vie sociale. Aussi le problème de la question sociale n'a qu'une solution légitime et saine : le régime corporatif, s'inspirant de la morale de l'Evangile, et s'opposant à l'individualisme libéral qui engendre le socialisme ruineux, tyrannique et dégradant. « Seule, la Corporation nous délivrera de leur malfaisance et apportera à la classe ouvrière, comme à toute la classe des producteurs et à tout le corps de la nation, l'harmonie et la prospérité, les libertés, la sécurité et la paix. »

V. — A peine avions-nous lu cette conclusion de *La Doctrine corporative*, que nous recevions du fécond auteur un autre ouvrage, plus considérable, et dont le titre : *Libéraux, Socialistes, Catholiques sociaux*, indique clairement que M. Jacques Valdour y veut reprendre, sous une nouvelle forme, le procès intenté par lui au libéralisme et au socialisme, et la glorification de l'idée corporative, prêchée de nos jours et en partie réalisée par les catholiques sociaux. Aussi bien, ce volume était attendu : il fait suite aux *Les Méthodes en Science sociale* (voir *Ami* 1928, p. 497). et il prépare une troisième étude déjà annoncée sur *Les Méthodes de liaison entre la Science sociale expérimentale et les autres sciences naturelles*.

Dans l'ouvrage que nous présentons aujourd'hui, l'auteur étudie les principales méthodes sociales au XIXe siècle. Il les ramène à trois groupes : 1o la doctrine libérale, qui triomphe et règne encore, mais qui est largement entrée dans son déclin ; 2o la doctrine révolutionnaire, — socialiste, collectiviste, communiste, anarchiste, — qui bat en brèche la précédente et sape jusqu'aux fondements de l'ordre social issu de l'émancipation humaine et du progrès humain par le christianisme ; 3o la doctrine des catholiques sociaux qui, rejetant les erreurs des deux précédentes et retenant ce qui mérite d'être retenu des acquisitions de l'une et les aspirations de l'autre, s'efforce de reconstituer, conformément aux exigences de l'expérience, de la raison, de la science humaine et des principes supérieurs de cette science divine dont l'Eglise est l'interprète et la gardienne, l'ordre social chrétien.

M. J. V. étudie ces différentes doctrines surtout au point de vue de la méthode dont elles ont fait usage. Mais l'intime compénétration de la méthode et de la science l'oblige souvent à faire la critique de la science en même temps que celle de la méthode.

De l'école libérale, il ne retient que quelques noms, particulièrement représentatifs : Ricardo, Bastiat, Molinari, Yves Guyot (au point de vue de la morale économique), et surtout Paul Leroy-Beaulieu. Les méthodes libérales n'atteignaient qu'une partie du réel, celle que montrait une observation faussée par un certain nombre de concepts *a priori* préalablement liés en un système rationnel erroné. L'idée sous-jacente de la bonté originelle de l'homme faisait conclure, avant même que d'avoir observé, à l'excellence du libre jeu des activités humaines. Par un détour assez imprévu, les méthodes libérales et les doctrines qu'elles avaient engendrées ont donné naissance aux méthodes et doctrines socialistes. L'édifice brillant dont le libéralisme économique fut l'artisan contient en effet tous les germes de mort qui s'épanouiront dans le socialisme, le collectivisme, le communisme, le nihilisme, etc. La théorie révolutionnaire qui est à la base du libéralisme doit fatalement aboutir à une régression vers les formules sociales barbares. Cet aboutissement et cette régression, M. J. V. les étudie chez les précurseurs du marxisme : Babeuf, Owen, Raspail, Blanqui, Pierre Leroux, Louis Blanc, Sismondi, Stuart-Mill, Rodbertus, Ferdinand Lasalle. Etude brève et qui, en quelques mots, esquisse la tendance de chacun de ces précurseurs. Il s'arrête plus longuement à Karl Marx qui engage la lutte contre le capitalisme : « reprendre aux capitalistes les moyens de production et les rendre, en les socialisant, aux salariés ; la socialisation des instruments de production, — capitaux, usines, terres, — tel est le collectivisme ou socialisme marxiste ». Il retrace à grands traits l'évolution de la doctrine et de la méthode socialistes entre 1870 et 1914, pour montrer finalement la réalisation du programme révolutionnaire dans le communisme bolchevik. Les méthodes socialistes sont bien voisines des méthodes anarchistes : M. Valdour passera facilement de Marx à Proud'hon, et de Proud'hon aux nihilistes russes. S'il analyse, s'il critique, ce n'est pas, — et c'est là le grand mérite et l'objectivité de son étude, — pour blâmer uniformément toute méthode et toute doctrine adverse. En toutes ces méthodes, en toutes ces doctrines, il y a quelque chose de bon, tendance, aspiration, observation, à retenir. Et M. Jacques Valdour dit fort pertinemment ce qu'il convient de retenir... Il a d'autant plus de force ensuite pour blâmer et condamner.

La même méthode positive et critique préside à l'étude des « reconstructeurs », les catholiques sociaux. Ni leur méthode, ni leur doctrine n'a été du premier coup parfaite. Il y a eu d'abord des tâtonnements ; c'est l'heure des précurseurs, que M. V. répartit en trois groupes : les idéologues démocrates, avec Lamennais et Buchez ; les idéologues mystiques, avec Lamennais, Chevé, Ozanam, Lacordaire, Huet ; et enfin, les observateurs réalistes, Villeneuve-Bargemont et surtout Le Play. Mais ce ne sont encore que des précurseurs. Les catholiques sociaux ne trouveront pleinement leur voie qu'après que Léon XIII aura rattaché, par l'encyclique *Rerum Novarum*, la science sociale au Droit naturel et à la religion. M. Valdour analyse minutieusement le document pontifical :

« Ainsi, conclut-il, dans l'encyclique, l'Economie apparaît comme subordonnée à la politique, puisque la solution du problème de l'organisation du travail et de la protection ouvrière dépend des institutions et

de la façon dont l'Etat est constitué et exerce sa fonction ; l'Economie et la Politique sont subordonnées à la Sociologie et à la philosophie du Droit naturel, et toutes ces sciences sociales se rattachent à la Morale et à la Religion qui les dominent. Voilà la hiérarchie des sciences supérieures.

« Mais ces propositions demandent à être l'objet d'une démonstration scientifique. Il reste à en faire la science par les moyens que ses méthodes propres lui procurent. Nous ne trouvons dans l'encyclique, ni une étude scientifique, ni une théorie de la méthode exigée par la Science sociale, mais des conclusions théologiques sur les rapports du dogme et de la morale avec les problèmes que la Science sociale pose et qu'elle doit élucider par ses propres moyens. J'avais lu l'encyclique lorsqu'elle parut. A cette époque-là, les « conquêtes » de la Révolution française étaient tenues pour définitives et à l'abri de toute controverse : le retour aux Corporations, conseillé par le pape, ne pouvait se comprendre en dehors d'une doctrine sociale qui le justifiât ; et toute cette doctrine restait à faire contre toutes les idées reçues. Les autres solutions proposées par l'encyclique ne se comprenaient que par rapport aux Corporations. La réforme politique de l'Etat n'était alors pas moins inconcevable. Relisant le document pontifical pour écrire ce chapitre, j'ai constaté que ses conclusions sont celles auxquelles je suis parvenu par l'effet de mes recherches personnelles, conduites uniquement par l'observation et par le raisonnement sur les faits observés, et puissamment éclairées par tout le mouvement rénovateur de la pensée politique au début de ce siècle. »

Cette citation était utile pour déterminer le point de vue de l'auteur. Pour lui, « les données évangéliques, dogmatiques, théologiques, fournissent un ensemble de conclusions religieuses relatives à la société civile, qui sont matière d'une théologie, d'une philosophie et d'une morale sociales, mais ne constituent pas une Science sociale positive, — ni une Sociologie, ni une Politique, ni une Economie politique, — et ne nous fournissent pas le moyen de l'édifier, c'est-à-dire une méthode de recherches. Ces conclusions religieuses d'ordre social sont, en premier lieu, des pierres d'attente par où l'édifice de la science religieuse s'unira aux constructions de la science humaine. *Elles fixent les points d'arrivée, non les points de départ...* » Aussi le véritable sociologue, même catholique, devra-t-il scientifiquement adopter une méthode de recherche et d'observation positive qui n'utilisera les données de la théologie et de l'enseignement ecclésiastique que « comme des points de direction sûrs » auxquels il devra aboutir, si sa recherche et ses expériences sont menées correctement. Mais la science économique doit progresser à l'aide de ses méthodes *propres*, et « le contrôle de ses résultats par la science divine jouera, pour la science humaine, le rôle utile d'une contre-épreuve, d'ailleurs extrinsèque à la science sociale positive ». Ce point de vue tout à fait scientifique d'une science sociale rattachée à l'expérience historique et à l'observation des faits, permet à M. J. Valdour de formuler très librement ses jugements à l'égard des catholiques sociaux dont les doctrines, empruntées à l'enseignement de l'Eglise, peuvent se présenter avec toutes les garanties de vérité, mais dont les méthodes scientifiques peuvent être sujettes à caution. M. Valdour professe une profonde admiration — non pas cependant sans aucune réserve — pour Maignien et La Tour du Pin. On pourra peut-être différer de lui sur le jugement à porter à l'égard d'autres personnes. On ne lui refusera cependant jamais cette rectitude de jugement et cette logique de discussion qui met si souvent à mal le régime représentatif dans lequel nous languissons et auquel, avec tant de raison et de force, il oppose le régime corporatif, le seul qui puisse, d'après lui, résoudre pleinement la question sociale et nous sauver.

Renée ZELLER. **Lacordaire. — In-16 de 220 p., 12 f.** (Collection « Les Grands Cœurs »). — Paris, Flammarion.

C'est le « grand cœur » de Lacordaire qui met l'unité dans sa vie, dont les aspects successifs n'apparaîtront plus contradictoires. Un demi-siècle de luttes politico-religieuses, trois révolutions, quatre régimes politiques servent de toile de fond aux emportements, aux indignations de cette nature de feu entraînée par les intuitions du cœur, mais finalement et toujours contrôlée par un cerveau superbement organisé.

Le génie de Lacordaire est avant tout celui d'un passionné qui se possède. On le constate surtout dans l'épisode douloureux de sa rupture avec Lamennais et de sa soumission sans réserve au Saint-Siège. Cet acte, qui fut décisif dans sa vie, demeure un pathétique et magistral enseignement.

M^lle^ Renée Zeller a su mettre en excellent relief, avec un art tout classique, cet aspect de la belle figure de Lacordaire. Elle a su montrer comment « le cœur du grand dominicain anime encore son œuvre et n'a pas connu de couchant. Son rayonnement déborde son Ordre, comme il domine son siècle. Dégagé par le temps des points de vue particuliers et transitoires qui trop souvent l'entraînèrent, Lacordaire demeure, dans sa loyauté altière et dans sa douceur méconnue, un idéal moral où les beautés de Dieu apparaissent greffées sur les attraits de l'homme. »

Georg HOFMANN, S. J. **Griechische Patriarchen und Romische Papste.** Untersuchungen und Texte. — II. *Patriarch Kyrillos Lukaris und die Romische Kirche.* « Orientalia christiana, » Roma (7, Piazza Santa Maria Maggiore), vol. XV, fasc. I. — In-8 de 116 p., avec 28 textes et 13 tables, 15 lires.

Le P. Hofmann, S. J., professeur d'Histoire de l'Eglise orientale à l'*Institut Pontifical des Etudes Orientales*, s'est spécialisé dans les études des rapports de l'Orient avec l'Eglise romaine. Les *Orientalia christiana* ont déjà publié sous sa signature d'intéressantes monographies (en allemand). Il suffira de rappeler celles qui concernent S. Josaphat, l'Eglise ruthène et son retour à l'unité (dans la collection, n. 6, 5 l.; et n. 12, 14 l.), le mont Athos et Rome (n. 19, 4 l.; et n. 28, 4 l.) ; le cardinal Bellarmin et les Orientaux (n. 33, 5 l.) ; le Sinaï (n. 37, 9 l.) ; Patmos (n. 41, 7 l.). L'an dernier, le savant professeur inaugurait une nouvelle série d'études sur les rapports des patriarches orientaux et des pontifes romains. La première monographie, publiée sous le n. 47, concerne Samuel Kapasoulès, patriarche d'Alexandrie (avec 28 textes et 10 tables, 108 p., 12 l.). Aujourd'hui, une figure plus connue est étudiée sous un aspect jusqu'ici quelque peu négligé : il s'agit du fameux patriarche Cyrille Lucar et de ses rapports avec l'Eglise romaine. Pour se rendre compte de l'apport nouveau que constitue à l'histoire de Lucar la monographie du P. Hofmann, il suffira de relire l'intéressant article consacré au patriarche de Constantinople par le P. Emereau, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. IX, col. 1003 et suiv. On sait quelle fut la vie ambitieuse de Lucar, qui ne monta pas moins de sept fois sur le trône patriarcal de Constantinople, sans compter son patriarcat d'Alexandrie de 1602 à 1620. On sait également comment ses écrits laissèrent paraître l'influence protestante, surtout calviniste. Le P. Hofmann n'ignore rien de tout cela ; mais ce qu'il examine avant tout, ce sont les rapports de Cyrille avec l'Eglise romaine et les représentants de l'influence catholique, notamment les Jésuites. On lira, en particulier, une très intéressante lettre de Cyrille, encore patriarche d'Alexandrie, au pape Paul V, laquelle contient une véritable reconnaissance de l'Eglise romaine. Un des chapitres les plus curieux est celui qui a trait aux rap-

ports du patriarche avec la Compagnie de Jésus, rapports illustrés par les documents 6 et 10. Signalons également le chapitre relatif à l'Eglise ruthène et les agissements de l'archevêque Meletius Smotrickj, avec toute la correspondance échangée entre ce prélat et la Congrégation de la Propagande. La réaction grecque anticyrillienne et les mesures de protection doctrinale prises par Rome contre le calvinisme de Lucar ont également retenu l'attention de l'auteur.

En somme, un excellent chapitre d'histoire, qui s'impose aux érudits comme complément de l'article du P. Emereau.

J. Rutché, S. Sp. **L'Apostolat et la dévotion au Saint-Esprit.** — In-12 de 126 p., 6 f. — Paris, Giraudon ; et Secrétariat des Œuvres, 105, rue Ste-Anne, à Québec.

Du P. Rutché, nous avons signalé, l'an dernier (p. 861), une brochure de grande valeur sur « le Saint-Esprit et l'éducation ». Le zélé missionnaire ne conçoit pas l'éducation sans l'apostolat ; et les pages qu'il nous offre aujourd'hui s'efforcent d'être le commentaire des paroles de Benoît XV et de Pie XI dans les encycliques *Maximum illud* et *Rerum Ecclesiæ*.

L'apostolat est un devoir impérieux pour tout chrétien : « Dieu demande la coopération de tous. Il veut que les missionnaires proposent aux âmes les vérités de la foi et leur dispensent les moyens du salut ; mais Il veut aussi que la prière et la générosité des fidèles fassent germer les vocations ; Il veut que les pays croyants aident de tout leur pouvoir à la fondation des chrétientés nouvelles en Asie et en Afrique. Tous les enfants de la Sainte Eglise doivent avoir à cœur de prendre part à la conversion des infidèles ».

L'auteur rappelle les différentes formes sous lesquelles ce devoir peut être rempli : la *prière*, la fidélité à une *vocation* spéciale de missionnaire, l'aumône, la propagande. L'apostolat par excellence est celui du missionnaire qui fait à Dieu le don absolu de soi et monte ainsi, par l'abnégation et la charité, aux sommets de l'héroïsme.

L'action du Saint-Esprit est nécessaire pour susciter, développer, fortifier cet apostolat sous toutes ses formes : aussi le P. Rutché a-t-il raison de montrer la connexion intime qui existe entre l'apostolat et la dévotion au Saint-Esprit. Missionnaire lui-même de la Congrégation du Saint-Esprit, il attire opportunément l'attention des catholiques sur les œuvres admirables d'apostolat de cette intéressante Congrégation, dont le centre de propagande se trouve 30, rue Lhomond, à Paris.

LITURGIE

Q. — J'ai assisté récemment, en Haute-Marne, à un salut du St-Sacrement : *Tantum* trois fois répété, avec « ostension » du St-Sacrement. On m'a dit que c'était en souvenir de Faverney, et que Besançon et les diocèses voisins (Langres en particulier) avaient un indult à ce sujet. De quelle date, s'il vous plaît ?

De plus, un prêtre peut-il se refuser à donner le salut de cette façon, s'il y a un indult, sous prétexte que c'est contraire à la liturgie ? Y a-t-il faute ? ou a-t-on la liberté de choisir ?

R. — Les « ostensions » aux saluts solennels du St-Sacrement sont un usage spécial au diocèse de Langres, et nous ne croyons pas que l'on trouve en aucune autre église quelque chose d'équivalent.

On souhaiterait vivement de savoir de manière précise pour quel motif et à quelle date cet usage a commencé [1]. Sur la première question, les documents dont nous disposons sont muets. Sur la seconde, ils ne donnent que des renseignements incomplets. L'absence de sources sérieuses laisse le champ libre aux hypothèses. A-t-on voulu, par les ostensions, réagir contre la négation de la présence réelle par les Protestants, ou contre la tendance janséniste qui, sous couleur de respect, prostrait les fidèles devant l'Hostie et les éloignait de la Table Sainte ? A-t-on voulu, par ce rite, conserver le souvenir du miracle de Faverney ? Ces motifs, — le second plus que les autres, — offrent quelque vraisemblance. Quel est le vrai ? Résignons-nous à l'ignorer.

A quelle date remonte la coutume des ostensions ? — Son existence au xviiie siècle est attestée par le *Cérémonial* langrois de 1775. D'après la rubrique de ce livre liturgique, le rite des ostensions était bien ce que nous avons aujourd'hui, sauf quelques détails de moindre importance qui se sont modifiés dans l'intervalle. Ledit Cérémonial nous laisse entendre qu'à ce moment la coutume des ostensions n'était pas générale dans le diocèse, car il prévoit une disposition spéciale pour « les lieux où l'usage n'est pas de faire les ostensions. »

De cette tolérance officielle d'un usage différent en certaines localités on peut conclure avec une sérieuse probabilité que les ostensions ne doivent pas leur origine à une prescription de l'autorité diocésaine, mais plutôt à un mouvement spontané de la piété chrétienne qui se sera généralisé peu à peu en gagnant de proche en proche.

Pouvons-nous remonter plus haut que 1775 ? Il semble bien. Les *Prédictions Astrologiques*, sorte d'almanach publié à Dijon à partir de 1684, donnent un calendrier sacré indiquant « les jours où le St-Sacrement est exposé dans les églises » de la capitale de la Bourgogne et « les cérémonies qui se font dans ladite ville. » Il y est souvent question d'ostensions. Or, dans ce calendrier, le mot « ostension » est synonyme de salut solennel, et, de l'avis d'un juge compétent dans la matière, M. le chanoine Stéphen Morelot, il a le sens d'élévation de la Sainte Hostie.

Le rite des ostensions a donc régné dans l'ancien diocèse de Langres durant tout le xviiie siècle. Lors de la formation du diocèse de Dijon, en 1731, et lors de la conclusion du Concordat en 1802, les paroisses détachées du diocèse de Langres ont abandonné, avec sa liturgie, sa manière de donner la bénédiction. Mais le nouveau diocèse de Langres tout entier a gardé le vieux rite, et Mgr Parisis l'a trouvé établi, en prenant possession de son siège en 1835.

On sait qu'en 1839, et le premier de l'épiscopat français, ce prélat établit dans son diocèse la liturgie romaine. Sachant très bien que la coutume est une source légitime du droit et que Rome, tout en voulant l'unité liturgique, ne s'opposait pas à la conservation des coutumes légitimes, Mgr Parisis conserva tout ce qu'il put des rites locaux. Il déclarait lui-même dans sa brochure

[1] Cf. la *Semaine Religieuse de Langres*, 7 déc. 1912, p. 803-808.

De la question liturgique, publiée en 1846 : « Le devoir des évêques est de maintenir les vraies traditions locales, ce qui doit toujours se faire même avec la liturgie romaine. »

Certains usages étaient antiliturgiques : Mgr Parisis y renonça. Les ostensions étaient simplement extraliturgiques : il les garda. Ce rite avait pour lui d'être immémorial : c'est le meilleur titre pour une coutume ; de rappeler la dévotion des anciennes générations envers la Sainte Eucharistie ; de favoriser la piété. En fallait-il davantage pour lui concilier la faveur de ce prélat réformateur ?

La conclusion de Mgr Parisis doit-elle être revisée depuis l'apparition du Code ? Pas le moins du monde. La coutume langroise ne s'oppose nullement, mais se superpose simplement aux prescriptions générales de la liturgie concernant les saluts du Saint-Sacrement. On ne peut donc pas la qualifier de coutume contraire au droit ecclésiastique. — Le serait-elle, d'ailleurs, que le canon 27 la laisserait subsister. Que demande ce canon pour la tolérance d'une coutume contraire au droit ? Qu'elle soit raisonnable et qu'elle jouisse d'une prescription ininterrompue de quarante ans. Ces conditions se trouvent largement réalisées pour l'usage des ostensions.

Cela étant, le diocèse de Langres n'a pas besoin d'indult pour conserver sa coutume, et, de fait, il n'en a pas.

Non seulement son clergé a conscience d'agir légitimement en cela ; mais jusqu'à cette heure il reste persuadé que les ostensions sont obligatoires dans le diocèse, et nous ne pensons pas qu'il se croirait autorisé à les omettre sans motif valable. Nous avons dit plus haut pourquoi nous ne regardons pas comme valable le motif tiré d'une prétendue opposition à la liturgie.

Le prêtre qui, dans le diocèse, donnerait le salut solennel sans ostensions, causerait aux fidèles de l'étonnement, et plus que cela, de la déception, car le peuple chrétien est attaché à cette coutume. Un tel résultat nous semble une raison suffisante pour rassurer le prêtre scrupuleux qui se demanderait s'il a le droit de faire les ostensions, et celui qui, connaissant son droit de les faire, se demanderait s'il ne ferait pas mieux de les omettre.

Q. — J'ai lu dans l'*Ami* du 21 février de cette année (p. 128) la réponse concernant le *Sicut erat etc.* Dans les mots *Sicut erat in principio* de la doxologie, comme dans l'expression *Sicut in cœlo* du *Pater*, *sicut* ne porte que sur le premier nom suivant ; en effet, *et*, qui vient après, signifie : « aussi ». — A celui qui, dans le *Pater*, traduirait : « Comme au ciel et sur la terre, » on demanderait justement *où* il souhaite que s'accomplisse la volonté de Dieu ; en quel endroit qui ne serait ni du ciel ni de la terre. De même, à ceux qui traduisent ainsi la doxologie : « Comme il était au commencement, comme il est maintenant, comme il sera toujours, » on peut demander *quand* ils veulent que gloire soit encore rendue à Dieu ; à quel moment de la durée qui ne soit ni le passé, ni le présent, ni l'avenir.

Encore une fois, dans l'un et l'autre cas, le mot *sicut* porte uniquement sur *in cœlo* et sur *in principio*. Le sens est : « Comme la volonté de Dieu se fait au ciel, qu'elle se fasse aussi sur la terre. » — « Comme gloire a été au commencement, que gloire soit aussi maintenant et toujours... »

La traduction la plus courte, la plus fidèle et la plus claire de la doxologie me paraît bien être celle-ci : « Maintenant (comme au commencement), et toujours, dans tous les siècles des siècles. »

R. — Nous avons tenu à reproduire en entier les réflexions de notre honorable consultant ; mais nous devons lui dire qu'il prêche un converti.

S'il veut bien relire un peu attentivement la réponse de l'*Ami* à laquelle il fait allusion, il verra, — par la place assignée au verbe *sit* sous-entendu et par le rapprochement fait entre la petite doxologie romaine et la doxologie grecque du pseudo-Athanase, dans laquelle il n'y a rien d'équivalent au membre de phrase : *sicut erat in principio*, — que, dans la pensée de l'auteur de ladite réponse, *seul* ce même membre de phrase constitue ce que l'on appelle en grammaire une proposition subordonnée circonstantielle de manière.

Q. — 1° Dans l'*Ami* du 7 février dernier (p. 95), répondant à une question qui vous était posée sur la distribution de la sainte communion en dehors de la messe le prêtre étant seul, vous disiez qu'il devait réciter le *Confiteor* debout, incliné au pied de l'autel. — Pensez-vous qu'il doive faire cela avant de sortir le ciboire du tabernacle, ou seulement après l'avoir déposé sur l'autel ?

2° Au cas où la personne à laquelle on distribue la sainte communion est une femme, convient-il qu'elle récite alors le *Confiteor*, si elle le sait ? Il semble bien que oui, puisque, dans le cas où il n'y a pas de servant, une femme peut répondre de sa place aux prières de la messe.

3° Dans le même n° de l'*Ami* (même page), vous paraissez bien sévère en demandant que, pour porter la sainte communion à un malade en usant d'une automobile conduite par un chauffeur prudent et expert, il faille consulter l'Ordinaire. Dans la paroisse où j'étais précédemment, j'ai porté ainsi plusieurs fois la sainte communion en automobile, accompagné de deux enfants de chœur portant lanterne et sonnette, et il me semble que cela est encore plus respectueux pour Notre-Seigneur que de le porter *privatim* sous le manteau noir, comme on est obligé de le faire dans les villes. Par ailleurs, je ne vois pas que le danger soit une raison de ne pas porter la sainte communion en automobile.

R. — Ad I. Lorsqu'un prêtre ayant à distribuer la sainte communion dans l'église en dehors de la messe doit, à défaut de tout répondant, réciter lui-même le *Confiteor*, il le fait avant d'étendre le corporal sur l'autel et d'ouvrir le tabernacle. (Bourbon, *Petit cérémonial paroissial*, part. VI, tit. III, c. I, n. 1043).

Ad II. Le décret de la S. C. des Rites en date du 31 mars 1879, n. 3488, ad 3, — décret allégué dans la réponse de l'*Ami* du 7 février dernier à laquelle notre consultant fait allusion, — semble à première vue, il est vrai, écarter l'hypothèse de l'intervention d'une femme pour, à défaut d'un servant, réciter le *Confiteor* avant la distribution de